027-03

LA LIBERTAD

Conferencia dictada por Maritain en los Cursos de Cultura Católica desarrollados en Buenos Aires, Argentina, en Agosto y Septiembre de 1936. Forma parte del libro 'Para una Filosofía de la Persona Humana'.

Al empezar esta conferencia, quisiera dejar señalado que la palabra libertad, como todas las grandes palabras por las cuales los hombres están dispuestos a morir, y dentro de las cuales no sólo pesan los valores del objeto que les es propio, sino también los deseos, las esperanzas y las calidades más nobles del sujeto, es una palabra que corresponde a muchas y muy diferentes ideas, aunque todas ellas íntimamente relacionadas.

Si nos aplicamos a percibir lo que hay de esencial en esa diversidad de sentidos, descubrimos dos líneas de significación principales: una, es la que dice ausencia de coerción, como la libertad del pájaro que no está enjaulado, y que no por eso goza de libre albedrío; y la otra, es la que indica ausencia de necesidad o de determinación necesaria, que es precisamente la condición del libre albedrío. Así, por ejemplo, cuando yo decido embarcarme para venir a Buenos Aires, ese acto de mi voluntad es no sólo espontáneo o ajeno a toda coerción, sino que además no ha sido necesariamente determinado por circunstancias extrañas ni propias, ni motivos, ni móviles, ni tendencias; ninguna necesidad dentro de mí, o impuesta a mí desde fuera, ha determinado ese acto de mi voluntad: yo podía haber decidido todo lo contrario.

Si aquellas discusiones del siglo XVII sobre la libertad y la Gracia fueron tan obscuras y confusas, es porque no se supo establecer nítidamente la distinción de dos sentidos primordiales en la palabra y en el concepto de libertad. Nosotros, en cambio, tendremos muy en cuenta que hay una libertad de elección (ausencia de determinación necesaria) y una libertad de espontaneidad (ausencia de coerción).

De esas dos libertades, la que más interesa a los que tratan del conocimiento, es decir al filósofo y al teólogo, es la libertad de elección, el libre albedrío; porque a su respecto. se presentan los problemas más difíciles. Pero la libertad que más interesa a los hombres de la humanidad común no es la del libre albedrío, pues cuanto más seguros estamos de poseerla, tanto menos preocupa; la que realmente nos preocupa es la de ausencia de coerción, en sus formas superiores. La libertad de esta especie debe ser conquistada, debe ser adquirida laboriosamente y a mucho precio; y es un bien que, en la tierra, nunca deja de estar amenazado. Consiste en la independencia personal realizada en todos los órdenes de la vida; y aquí la reconoceremos por los nombres de libertad de autonomía y libertad de exultación.

En esta conferencia vamos a considerar en primer término la libertad de elección, o libre albedrío; y en segundo término, la libertad de espontaneidad y sus grados; después trataremos de lo que en el hombre puede llamarse dinamismo de la libertad; y con eso vendrá ocasión de referimos a dos aspectos muy diferentes de la segunda libertad: el aspecto social y el espiritual.

I

Fieles a las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, apliquémonos a considerar la misteriosa naturaleza de la primera libertad, o libre albedrío. No disertamos ahora sobre la realidad de su existencia, porque no disponemos del tiempo que su demostración requiere. Cada uno de nosotros sabe, por experimentarlo en sí mismo, que su libertad existe. Por otra parte, al hablarnos de la naturaleza del libre albedrío, Santo Tomás lo hace de tal modo, que sus explicaciones incluyen la prueba de que existe necesariamente en toda substancia intelectual.

En el apetito intelectivo, o voluntad, los antiguos destacaban sobre todo su transcendencia con respecto a cualquier bien particular, con respecto a todos los

bienes que no son la Felicidad. Según Santo Tomás, la voluntad es un apetito, una facultad de deseo y de tendencia que hace que el alma gravite enteramente, cargada con pesos espirituales; y que tiene un acto primordial: amar.

Ahora bien; todo apetito tiene su raíz en el conocimiento. Lo que los antiguos llamaban apetito sensitivo (las potencias de deseo y emoción, que son comunes al animal y al hombre) tiene su raíz en el conocimiento de los sentidos.

En cambio, la voluntad, facultad de apetencia espiritual, tiene su raíz en el entendimiento.

En toda naturaleza intelectual debe existir una facultad de deseo y de amor esencialmente distinta del apetito sensitivo, y que tienda al bien en su amplitud universal; al bien que colma toda cosa buena, y la incluye y la transciende; no a tales o cuales cosas buenas particulares, conocidas únicamente por los sentidos, sino al bien que la inteligencia conoce como inteligible. Tal es el apetito racional o voluntad. Su raíz está en el entendimiento; y si apetece tanto, es porque la noción que el entendimiento tiene de lo que es bueno, es una noción despejada en su objetividad propia y en su universalidad, y tan amplia como la del ser.

Implantada en la naturaleza, la voluntad es, a su vez, una naturaleza; y como todas, debe tener una determinación necesaria, debe tener una operación apropiada al modo de naturaleza, es decir, necesariamente determinada; en fin, es preciso que haya algo que la voluntad quiera en virtud de lo que ella misma es, algo que ella apetezca necesariamente. Así como Dios no puede no amar su ser y su bondad, porque su propia esencia es amar la infinita bondad que Él mismo es, así, también necesariamente, la criatura intelectual ama el bien; porque la actuación misma de la potencia llamada voluntad, y la manifestación de su naturaleza, es amar lo que es bueno. La voluntad quiere y ama necesariamente, no tal o cual bien, sino el bien. (No digo que ame necesariamente tal o cual bien particular; tampoco me refiero al bien moral que concierne a lo que la criatura inteligente necesita en el camino de su propio fin último. Me refiero al bien metafísico, que concierne a lo que es capaz de colmar un deseo y capaz de traer alegría bajo el aspecto de cualquiera de los otros bienes: y que es tan amplio como el ser).

Por una parte, quiere y ama necesariamente el bien que la inteligencia ve y declara en toda cosa buena; por otra parte, el bien que el entendimiento concibe en la noción de absolutamente bueno, o que consuma la satisfacción de todo deseo.

Por una parte, la voluntad no puede nunca apetecer el mal en cuanto mal; sólo puede querer lo que el entendimiento, veraz o equivocado, le propone como un bien (como un bien metafísico, que puede no ser un bien moral).

Por otra parte, en cuanto la voluntad se ejerce, no puede no querer lo que merece ser querido y amado absolutamente, y en la apetencia de lo cual todas las otras cosas son apetecidas; no puede no querer aquello que es absolutamente bueno y colma todo deseo, cualquiera que sea el nombre que se le aplique: bien plenamente bueno, bien absoluto, felicidad, beatitud, bien sin mezcla y en toda su extensión. Y me refiero a ese bien en cuanto conviene al sujeto, en cuanto mantiene conmigo, con mi ser concreto y existente, una relación de acuerdo y consonancia, en tanto satisface enteramente, y con respecto a cualesquiera bienes, mi capacidad de deseo. En una palabra, lo que la voluntad quiere necesariamente, y en razón de su propio ser, es la beatitud. He aquí que el más infeliz de los animales quiere, necesariamente, la felicidad. Y por eso se siente tan desgraciado; pues tal como están las cosas, y dentro de las condiciones naturales, lo ordinario sería que el hombre desesperase de toda felicidad. Sólo por una revelación de la fe conocemos que es posible llegar a ser un día perfectamente, absolutamente felices. Asombrosa novedad: "Hoy estarás conmigo en el Paraíso".

Recordemos la historia de San Adrián mártir, convertido al cristianismo por la noticia de que es posible alcanzar la perfecta beatitud. Adrián, pagano todavía, preguntó a los mártires: –¿Qué recompensa esperáis? – Nuestra boca, contestaron, no puede decirla, ni el oído escuchada. –Luego, ¿nada sabéis de ella, nada se os dice de ella en la Ley, en los Profetas, o en alguna otra Escritura? –Los mismos Profetas no la conocieron en toda su verdad, puesto que no eran más que hombres que adoraban a Dios, y a quienes el Espíritu Santo les hacía decir lo que decían. Pero de esa gloria está escrito que el ojo no vio, y el oído no oyó, y en el corazón del hombre no se ha mostrado lo que el Señor tiene dispuesto dar a los que le aman. Al oírles hablar de ese modo, Adrián saltó a ponerse en medio de ellos, y dijo: –Contadme entre los que confiesan la fe con esos mismos santos: yo también soy cristiano.

Volviendo a nuestro asunto, repitamos que la voluntad apetece necesariamente la beatitud; que en cuanto se ejerce, no puede no querer la beatitud. El objeto adecuado de la voluntad, lo que ella no puede no querer, lo que la determina necesariamente, es el bien absoluto y universal, la felicidad absoluta. Objeto adecuado de la voluntad, aun antes de que el sujeto sepa en qué consiste y si puede alcanzarse.

De ahí resulta que la voluntad estará naturalmente indeterminada, será naturalmente indiferente a cualquier otro bien que no sea el bien absoluto. Si lo que determina necesariamente mi voluntad es un bien sin límites, si es el bien absoluto que impregna mi ser y colma en mí toda capacidad de deseo, es evidente que cualquier bien limitado, cualquier bien que no sea ese bien absoluto, no puede imponerse a mi voluntad determinándola de un modo necesario. Porque su capacidad es infinita por naturaleza, y porque tiende por naturaleza y necesariamente a un bien infinito que la colme, la voluntad es libre con respecto a todo bien particular o parcial, con respecto a todo bien que la mano alcanza, y que no tiene con qué satisfacer su capacidad de amor infinita. Por lo tanto, cuando se decide a querer cualquiera de esos bienes, podría no quererlos, o dicho de otro modo, les da por sí misma, y ante sí misma, la condición de ser cumplidamente apetecibles.

Admirable consecuencia: Santo Tomás deduce la libertad (aquí) de la necesidad (allá). Por estar interiormente y naturalmente necesitada de felicidad absoluta que la impregne, la voluntad es libre respecto de todo lo demás. Y al decir respecto de todo lo demás, decimos respecto de todo lo que ella puede querer aquí abajo, puesto que no es aquí donde está la Felicidad absoluta que ha de impregnarla.

Hemos visto que la indeterminación fundamental de la voluntad con respecto a todo bien distinto de la beatitud, tiene su raíz en el entendimiento. Y eso se debe a que la capacidad universal de la voluntad guarda proporción con la capacidad universal del entendimiento; y a que la razón entiende que todos los bienes que conoce durante su vida terrestre son distintos de la Beatitud absoluta, en su acto de colmar e impregnar consumadamente. Podemos decir con Santo Tomás: el hombre es libre, de un modo necesario, en la medida que su naturaleza es racional; y también puede afirmarse que si bien la raíz de la libertad es la voluntad, como sujeto, la raíz de la libertad, como causa, es la razón.

Conviene dejar perfectamente aclarado que los bienes particulares y parciales del mundo finito no constituyen el único objeto de una opción libre de la voluntad; lo son también, y por la misma causa, todos los bienes concretos que podemos amar y apetecer en esta vida, aun los más elevados, aun el mismo bien divino. Cuando la inteligencia humana tiene la visión de Dios, no sólo sabe que Él es para nosotros la beatitud (ya lo sabe por fe, antes de verle), sino que comprende, contempla y posee a Dios como su beatitud actual, y como bien que colma actualmente toda posibilidad de deseo de la persona humana, con perfección y sobreabundancia inconcebibles. Ni la sombra de una posibilidad de deseo puede quedar sin cumplimiento en la visión de Dios. En ese acto, la voluntad ama a Dios de un modo necesario; su amor a Dios es allí más necesario, más impedido de no ser, que su apetencia de felicidad en la tierra. Pero, aunque sabemos por la razón y por la fe que Dios es el Bien absoluto y nuestro fin último verdadero, mientras no contemplamos a Dios faz a faz, no estamos en posesión de la beatitud, y nuestro entendimiento no comprende a Dios como beatitud que nos está beatificando: nuestro entendimiento le conoce de un modo abstracto, como beatitud que nos ha de beatificar. Y hay muchos bienes, aparentes y reales, a los cuales debemos renunciar en esperanza de Dios, para llegar hasta Él; hay muchas cosas, en sí mismas buenas y codiciables, que deben permanecer alejadas del camino estrecho de otros bienes mejores para nosotros, de otros bienes que Dios ha dispuesto, como señor del orden moral.

En resumen, el hombre debe concebir en un centro de realidad, en un fin último real, esa misma beatitud absoluta que desea necesariamente; así concebida, la deseará libremente y la escogerá libremente. Según que acierte o yerre, habrá concebido y escogido el fin último verdadero para el cual su naturaleza ha sido creada, o un fin último ilusorio. Ni los fines ilusorios (porque no nos beatifican), ni el verdadero fin último (porque no nos beatifica en el tiempo), pueden ser comprendidos en esta vida como presencias beatificantes en acto de colmar todo deseo de bien. Por eso, en cualquier caso, elegimos libremente.

Deseamos de un modo necesario el bien absoluto (la beatitud, en general); y por una paradoja que las observaciones anteriores se proponían explicar, podemos no amar a Dios. Ese Dios escondido, que es el Bien absoluto y la Beatitud subsistente, amado de toda criatura con amor natural necesario y mayor que el que se tiene a sí misma, y al cual no podemos no amar de ese modo, puede ser en

cambio rechazado por nosotros como fin de nuestra vida y señor de todo el orden de nuestra actividad; pues no es amado por nosotros de un modo necesario en el eficaz acatamiento de su señorío: lo es en virtud de una opción libre, que podemos invalidar o mantener.

No hay un orden moral entre las hormigas, como tampoco lo hay entre las estrellas; el camino que han de seguir les está trazado de antemano. Pero nosotros, por el simple hecho de saber el sentido de la palabra ser y de la palabra porqué, y a causa de que nuestra mente es capaz de todo el cielo (y de mucho más que el cielo), henos aquí perdidos antes de dar el primer paso; obligados a descubrir nuestro camino, y a deliberar acerca de nuestro fin. Siendo así, ¿en qué consiste ese bien absoluto que no podemos no querer? A nosotros corresponde investigarlo; de modo que, por buenas o por malas, todos somos metafísicos; y cuando se nos presenta la necesidad de elegir, aparece la moral.

El hombre decide por primera vez respecto del fin último antes de terminarse la edad infantil, cuando comienza en él a establecerse la vida de la razón y de la personalidad. Así lo enseña Santo Tomás; y conviene agregar que ese acto, aunque puede cumplirse de un modo silencioso en el fondo de nuestra conciencia, es en sí mismo un gran acontecimiento.

En general, el adulto menosprecia al niño; olvida que el mundo que lleva en su interior, razonable, civilizado y corrompido, depende terriblemente del mundo intuitivo y agitado de la infancia; y que las cosas que más importan en el gobierno de su existencia, y que suele olvidar, fueron casi siempre elegidas en aquel mundo. Freud insiste en señalar la importancia de la vida instintiva del niño; pero Santo Tomás nos enseña a reconocer también en esa edad la importancia de la vida espiritual, y de la libertad naciente. Pues cada vez que un hombre se recupera a sí mismo y se pone a deliberar en su interior acerca de su fin último, y a elegir su destino, se siente como impulsado por las decisiones absolutas de la infancia.

Aquí será oportuno que recordemos dos puntos de la filosofía de Santo Tomás. El primero es su afirmación de que si un hombre, después de deliberar sobre su propio fin, se decide por el amor de lo que es bueno en sí mismo, por el amor del bonum honestum, y resuelve ordenar su vida en relación de dependencia con ese bien, se dirige hacia Dios, aunque lo ignore. El segundo punto que conviene

dejar señalado es esta otra afirmación: el hombre que de ese modo pone su fin último en Dios, realiza un acto conforme a su esencia; porque está en la naturaleza de todo espíritu creado, como ley ontológica, tener su beatitud en sólo Dios; y no tener su beatitud perfecta sino en Dios contemplado cara a cara. En la elección así prescrita por la naturaleza de las cosas, no interviene ningún egoísmo, ningún hedonismo transcendental, como Kant imaginaba; puesto que al escoger como fin último el bien absoluto, la criatura lo hace por amor de ese bien, amándolo por sobre todas las cosas, y sometiéndose a él enteramente.

II

Volvamos ahora al tema del libre albedrío. Hemos señalado con insistencia la capacidad universal de la voluntad, su capacidad infinita de amar, motivada por la capacidad universal del entendimiento; y también hemos hecho notar su consecuencia inevitable: la indeterminación o indiferencia de la voluntad respecto de cualquier bien que no sea la Beatitud en su actualidad beatificante.

Importa mucho comprender que la indiferencia o indeterminación de que hablamos, en nada coincide con la indeterminación de una potencia pasiva. Esta última conviene a lo que, siendo imperfecto y estando como a la espera de una determinación, puede ser puesto en acto de diversas formas; y esta especie de indiferencia también existe en la voluntad humana. A veces la voluntad humana abandona esta indiferencia no libremente (por la simple aprehensión de un bien cualquiera, en movimientos indeliberados, y de los cuales no somos responsables, precisamente por ser indeliberados, porque preceden a toda reflexión), y a veces libremente, por un acto del libre albedrío. Esa parte de potencia pasiva en nuestra voluntad, es el signo de la flaqueza del espíritu humano, predispuesto, como la arcilla, a multitud de formas; y no constituye, por cierto, su libertad. La voluntad de Dios está en absoluto exenta de esa indeterminación pasiva.

La indeterminación o indiferencia de que hablábamos antes es muy otra: es una indiferencia activa y dominadora; y es la que constituye nuestra libertad. Pero esto no puede ser explicado claramente, si no le preceden otras consideraciones.

Santo Tomás no nos habla del libre albedrío como si se tratase de una divinidad nouménica, inmune de todo riesgo. Sabe que nuestra libertad está sumida en un mundo de afectividad, de instintos, de pasiones y de apetitos sensibles y espirituales.

Solicitada por todas partes, mi voluntad apetece y quiere a pesar suyo muchas cosas, y se siente débil. Pero interviene mi entendimiento para vigilar el curso de mi actividad, y entonces despierta en ella, por así decido, aquella capacidad infinita de que hablábamos. Querer y amar tal o cual bien, a tal punto que determine mi acto racional, mi acto de persona humana, compete al dominio libre de mi voluntad; porque depende de un juicio práctico de mi entendimiento, que sólo mi voluntad puede llevar a conclusión.

Ahora nos toca considerar lo que constituye la característica principal del libre albedrío: el imperio de la voluntad sobre el mismo juicio práctico que la determina.

Es cierto que el entendimiento puede declarar especulativamente que tal o cual acción debe realizarse en virtud de una ley o de una conveniencia que se aplica a la acción humana en general (es lo que los antiguos llamaban un juicio especulativo-práctico); pero eso no basta para realizar la acción. Terminando ese juicio especulativo-práctico, se necesita además una decisión puramente práctica, un juicio práctico del entendimiento que se refiera a la acción que se va a realizar, en tanto que acción mía, en tanto que acción singular y concreta relacionada con mi fin y con mi apetencia personal y singular de mi fin, dentro de las circunstancias singulares en que me encuentro (y eso es lo que los antiguos llamaban un juicio práctico-práctico).

Ahora bien, si ese juicio práctico-práctico, principio determinante inmediato de la decisión a realizar algo, no saliera de la órbita del entendimiento, permanecería, también él, indeterminado. En efecto, ese juicio se refiere a la relación que hay entre mi acto considerado hic et nunc, y lo que yo, sujeto de ese acto, apetezca necesariamente. Lo que yo deseo de un modo necesario es la felicidad, y el acto sobre el cual delibera el entendimiento no es más que un bien particular (el cual, por lo tanto, carece de cierto bien, y es por el lado de su privación un no-bien). Todo lo que el entendimiento por sí solo puede hacer

en este caso, es decirme que ese acto me conviene en razón de un fin, y que en razón de otro no me conviene. Es imposible que el entendimiento solo, pura facultad de conocimiento, me decida a realizar hic el nunc un acto determinado. Y esa imposibilidad se debe a que la indeterminación que hay en la relación de ese bien particular, considerado en sí mismo, con el único bien (la Felicidad) que yo deseo necesariamente, es una indeterminación invencible. Pero la voluntad triunfa sobre esa indeterminación del entendimiento: concluído el juicio especulativo-práctico, inapto para determinar con eficacia la decisión de realizar algo, la voluntad mueve al entendimiento a efectuar un juicio práctico-práctico determinado, el único capaz de hacer querer con eficacia actual. La voluntad interviene así con un acto emanado de lo más profundo de la personalidad, con un acto de la persona en cuanto persona; y en la actividad ordinaria de la criatura, ese es el fíat que más se asemeja al fíat creador.

Como vemos, es la voluntad la que especifica al juicio práctico, al juicio mismo que la determina. Más ¿cómo puede producirse esa recíproca determinación sin incurrir en círculo vicioso? Aquí está el nudo del problema del libre albedrío; nudo que tiene su solución en este axioma de Aristóteles: las causas de distinto género pueden causarse mutuamente.

En el término de la deliberación, en esa operación instantánea que es el acto del libre albedrío, la voluntad y el entendimiento se determinan mutuamente, mas como causas de razón diversa. Supongamos este juicio: «debe hacerse", presentado por el entendimiento con el carácter de su indiferencia radical, como algo que el sujeto, en su entendimiento, no exige ni rechaza, como algo que no determina necesariamente al sujeto a decidirse por ninguna de las dos posibilidades contrarias: ni el hacer, ni el no hacer. Ante ese juicio, la elección se produce así: la voluntad, con el ímpetu de su tendencia hacia uno de los términos de la alternativa, hacia el término hacer, por ejemplo, mueve al entendimiento a juzgar preferible ese término; y en la producción de ese efecto, la voluntad es causa eficiente. Pero ese efecto es, a su vez, causa formal extrínseca, en esta otra operación paralela: el juicio de que tal término de la alternativa es preferible, mira a ese término, por influjo del apetito, como existente; y al proponerlo así, comunica a la voluntad la forma de su tendencia, con lo cual resuelve el ímpetu en elección. El acto es uno e indivisible; pero el análisis metafísico discierne, esa doble relación de causalidad, en el instante de producirse.

Así es como la voluntad viene a ser causa de la misma atracción que experimenta, de la eficacia de la forma que la pone en acto. Causa libre; y por dos razones: porque la causa eficiente, en el orden de la acción, tiene una prioridad absoluta (de naturaleza) sobre las otras causas; y porque si la voluntad no hiciera ese movimiento con que se dirige a recibir tal o cual especificación, la razón no encontraría nada en el mundo, ni circunstancias exteriores, ni disposiciones interiores que pudieran determinarla a emitir, por sí sola, un juicio práctico-práctico decisivo. Sólo en función de ese ejercicio actual y de ese movimiento actual de la voluntad, sólo en función de lo que está el sujeto deseando y queriendo actualmente, puede el entendimiento emitir un juicio práctico-práctico decisivo. Y la voluntad no podría ejercer ese movimiento actual, si no se encontrara formalmente determinada por el juicio mismo cuya eficacia depende de ese movimiento.

Las causas de diverso género que convienen en un mismo acto, se causan mutuamente. Así, por recíproca fecundación, el entendimiento y la voluntad engendran de consuno el acto libre, como un fruto común. El mismo juicio que una vez propuesto con eficacia informa y determina al acto de querer, es a la voluntad a la que debe su virtud de realización en la existencia. Capaz de amor infinito, la voluntad derrama su abundancia de intención dentro del bien particular, encareciéndolo; y de ese modo corrige la desproporción que hay entre un bien perecedero y un sujeto exigido por el bien absoluto. El sujeto se hace voluntariamente adecuado al bien particular; y éste se vuelve, por lo mismo, decisivamente bueno y apetecible. Dicho de otra manera, las cosas se hacen eficazmente amables al ser amadas por la voluntad. Merced a la eficiencia del amor, las cosas reciben en su realidad el carácter de objetos adecuados a la conclusión de un juicio práctico decisivo; y por ahí, a la determinación eficaz de la voluntad misma, dentro del orden de la causalidad formal. Ser libre es ser dueño del propio juicio, liberi arbitrii; y es el imperio que ejerce sobre el juicio mismo que la determina, el que hace a la voluntad enteramente dueña de sus actos.

No hay en el mundo sensible imagen alguna capaz de ilustrar este proceso metafísico de que hablamos. No obstante eso, vamos a recurrir a una metáfora.

Todo río tiene orillas. Por ellas está determinado, es decir, por el relieve de la corteza terrestre. Pues bien, imaginemos un río espiritual que sólo exista por ahora en pensamiento, y que ha de surgir en existencia real; imaginemos que

todo lo que se refiere a su realización en la existencia depende de él; e imaginemos también que antes de surgir, estando aún en pensamiento, le son presentadas, por ministerio de ángeles, diversas orillas posibles. Cualesquiera hayan de ser las que elija, para irrumpir en la existencia necesita el continente, necesita la determinación de dos riberas; pero en el preciso instante de surgir, es él, es el mismo río el que hace entrar en la existencia, entre diversos relieves posibles que le son presentados, tal relieve terrestre y tales orillas, por donde corre contenido el caudal de sus aguas. En esta imagen del acto del libre albedrío, el torrente dueño de sus riberas, según se describe, es la voluntad.

En ese sentido, pero dentro de un contexto metafísico muy diferente, podemos decir aquello de Bergson: "que nuestros motivos son según los hacemos"; y "que nuestras razones no nos determinan hasta el momento en que se han hecho determinantes, es decir, cuando el acto ya está virtualmente cumplido"; porque en el acto del libre albedrío, la voluntad se adelanta, como dice el R. P. Garrigou-Lagrange, "al encuentro de una atracción que por sí sola no podría llegar hasta ella"; porque "el acto libre es una respuesta gratuita, emanada de lo más profundo de la misma voluntad, a la solicitación impotente de un bien finito". Cayetano, el gran comentarista de Santo Tomás, escribía: En el acto del libre albedrío, la voluntad obliga al juicio a someterse allí donde ella quiere.

Tal es la indiferencia activa y dominadora de que hablábamos hace un momento, consecuencia de una amplitud espiritual que, llevada a su acto y como despierta en su apetito por una alegría sin fin, no tiene ningún vínculo necesario con objetos finitos, no está necesariamente predispuesta a gustar el sabor de ningún gozo que no sea la alegría infinita en su propia actualidad. En la medida que entendemos esa indiferencia activa y dominadora, comprendemos la noción del libre albedrío.

Se sabe que el acto libre es por esencia un acto imprevisible. Tened presentes todas las circunstancias exteriores e interiores, los instintos, las tendencias de un ser humano, y todo sus móviles y motivos, y las exhortaciones que a sí mismo se hace y los consejos que recibe, que le impulsan en tal o cual sentido; considerad también las gracias que Dios le envía y las pasiones que en él se mueven: no ha de seros muy difícil prever, con más o menos probabilidad, cuál será su conducta. (Y tratándose de un término medio referido al conjunto de una multitud, podríamos llegar a

la certeza de que en una ciudad donde todos son biliosos, como en el ejemplo de Santo Tomás, habrá algunas riñas). Pero prever con certeza lo que un hombre determinado hará después de la reflexión y la deliberación, en cumplimiento de un acto de libre albedrío, es imposible. Lo que ese hombre ha decidido hacer, es su secreto absoluto; y antes de decidirse, hasta el mismo instante en que se decidió, era también un secreto para él: El acto libre, además de ser el acto de la persona como tal, es la revelación de la persona a sí misma; y tal vez ese acto personal y esa revelación sean idéntica cosa. Por más que se tenga el conocimiento previo de las causas, el acto del libre albedrío es absolutamente imprevisible. Aun para Dios mismo. Pues en lenguaje exacto debe decirse que Dios no prevé nuestros actos libres: los ve; porque todos los momentos están presentes a su eternidad creadora.

En cuanto nuestros actos libres son buenos, Dios los hace con nosotros y los causa, El también, como Causa primera del ser. A nosotros corresponde enteramente la libre iniciativa de nuestros actos buenos; pero la nuestra, es una segunda iniciativa. Sólo a Dios corresponde la primera; y así, nuestros actos buenos son enteramente de Dios y enteramente del hombre, pues tienen a Dios por causa primera, y al hombre por causa segunda libre.

No habrá dificultad en entender esto que aquí se explica, si ya hemos comprendido que la libertad consiste en la indiferencia activa y dominadora de la voluntad, y en su imperio sobre el juicio. ¿Cómo podrían tener lugar en mí ese imperio y esa tan alta actividad, sin el influjo vivificante de la Causa Primera? ¿Y cómo podría ocurrir una destrucción o una disminución de esa actividad dominadora de la voluntad humana, a consecuencia del mismo influjo original que la actúa y vivifica, y en el preciso instante de recibir ese influjo? La libertad de nuestro querer es algo así como un vértice de actividad; y esa actividad le viene de la misma Vida en acto puro. De ahí que sea tan grande la locura de los que buscan nuestra libertad en no sé qué aparte que nos aísla de Aquél sin el cual nada podemos hacer, sin el cual sólo podemos hacer el mal y la nada.

Sine me nihil potestis facere. Sin mí, nada podéis hacer. Leído en los dos sentidos que contiene, ese texto ilumina todo el problema de la libertad creada, en sus relaciones con la libertad divina. Sin mí, nada podéis hacer, sin mí no podéis hacer el menor gesto que traduzca ser o bondad. Eso dice el texto evangélico acerca del bien que la criatura puede. Acerca de lo que la criatura puede fuera

del bien, dice: Sine me potestis facere nihil. Sin mí, podéis hacer nada, podéis introducir en el acto y en el ser esa nada que los corrompe, y a la que damos el nombre de mal.

III

Ser libre, en un sentido general, es no padecer impedimento, ni tener ataduras. Pero hemos visto que esa misma noción general puede darse en dos especies. Hay una libertad que consiste en ausencia de necesidad. Es la libertad de elección; y de ella hemos hablado hasta ahora. No sólo implica espontaneidad, sino también ausencia de toda necesidad, aun interna, y carencia de todo determinismo.

Hay, en cambio otra libertad, que consiste en ausencia de coerción; y aunque no es libertad de elección, aunque no es libre albedrío, merece también, en un sentido diferente, el nombre de libertad. Es a los grados de esta segunda libertad a los que empiezo ahora a referirme: a los grados de la libertad de espontaneidad.

Ya de ordinario se dice que una piedra cae libremente, cuando nada le impide cumplir la ley de gravedad, que es la de su naturaleza. Este es el grado ínfimo de espontaneidad.

El segundo grado es el que nos presentan los organismos corporales de vida vegetativa; y el tercero es el de los seres de vida sensitiva. El animal es libre, con respecto a las condiciones de construcción, como se dice en lenguaje moderno, o a las estructuras constitutivas que ha recibido de la naturaleza. Lo cual significa que su actividad en el espacio ya no depende de formas innatas o recibidas de la naturaleza; su actividad depende de ciertas formas llamadas percepciones, que son como dictados de movimiento. Estas formas modifican el sujeto según el orden del ser intencional, y en relación de conveniencia con la actividad inmanente de los sentidos. El animal se mueve con arreglo a la forma misma que es el principio de su movimiento; y es puesto en posesión de la forma, por la actividad inmanente de los sentidos. Pero los fines de su actividad no son propuestos por el animal; todos están preestablecidos por su naturaleza. El vuelo de una alondra, que nosotros decimos libre, y que depende de las percepciones del pájaro, es un acto que se cumple conforme a ciertas estructuras psíquicas y a ciertos instintos; estructuras e

instintos que el pájaro ha recibido de la naturaleza, como parte integrante de sus condiciones de construcción. En este caso, lo suprafísico aparece como inmediatamente aprehendido y empleado por lo físico.

El cuarto grado de libertad de espontaneidad es el de la vida intelectiva. Además de obrar con arreglo a sus percepciones, conforme a los dictados de movimiento que recibe de su propia actividad conociente, y que no están preestablecidos por su naturaleza, el hombre se da a sí mismo los fines de su propia actividad. Por ser capaz de ir más allá de la sensación, transponiendo su instante, y entrar en conocimiento del ser y de las naturalezas inteligibles, el hombre conoce lo que hace, y conoce el fin de sus actos, en cuanto fin; y se propone a sí mismo los fines de sus operaciones mediante su propia actividad intelectual.

A partir del cuarto grado de espontaneidad, se nos presenta el universo de las cosas espirituales, que constituye la parte más elevada de la creación; se nos presenta el universo suprafísico o metafísico, que en el hombre se junta y desposa con el universo físico de la naturaleza sensible. Por eso, la naturaleza humana es como un horizonte entre dos mundos.

La primera libertad, la libertad de elección, tiene su principio y su raíz en ese universo suprafísico, siendo el libre albedrío propiedad inalienable de toda naturaleza espiritual. Ya hemos hablado de esta libertad. Si volvemos sobre ella en este momento, es para decir que el grado de espontaneidad de que hablamos ahora, coincide con la aparición del libre albedrío.

Cuando llega a este grado, la libertad de espontaneidad se convierte en libertad de independencia; porque conviene a naturalezas personales, a naturalezas dotadas de libre albedrío, dueñas de sus propios actos, y cada una de las cuales es un todo distinto, un universo.

Mediante el entendimiento y la voluntad, el universo entero entra en el alma racional, y al residir en ella según el ser intencional y con el modo inmaterial del sujeto, se convierte en forma y principio interior de las acciones que el alma dicta o expresa libremente. Así es como la naturaleza suprafísica del que entiende y del que ama, en cuanto inteligente y amante, se manifiesta dentro de él por la actividad de una sobreabundancia exenta de toda coerción exterior, y libre aún de esa especie de

íntima coerción que es, para cada ser creado, su propia naturaleza, esa resistencia interior que le opone su estructura constitutiva. Y en el seno de tal actividad, toda la realidad exterior se interioriza. Lo que mi persona pide (no digo que lo pida con un deseo eficaz, pero sí con un deseo real), es que toda mi actividad provenga de mí como de fuente propia, y sea regulada por mí; lo que mi persona pide es que yo me baste para vivir; que la condición suprema de la operación de entender y de amar, en su más viva llama, sea la condición de toda mi existencia.

Independiente en su raíz metafísica, puesto que surge en la creación como substancia inteligente dotada de libre albedrío, la persona, en cuanto vive su vida de tal, exige el crecimiento gradual de su libertad de espontaneidad, la perfección gradual de su independencia. Pero ésta es una aspiración al orden sobrehumano, que nos atormenta sin darnos satisfacción. En verdad, sólo en Dios encuentra su cumplimiento.

Sólo en ese último grado, que en nuestra enumeración es el quinto, la libertad de espontaneidad e independencia alcanza su absoluta perfección, que coincide con la absoluta perfección de la personalidad, consumadas en el acto puro. Dios existe de por sí, de por su propia esencia: la aseitas es privilegio divino. Su esencia, es su mismo acto de intelección y de amor, y Dios no se propone a sí mismo ni objeto especificador ni ley alguna que no sea su propia esencia. Sabemos, por la fe, que es una trinidad de Personas, cada una de las cuales es tan puramente persona y subsiste en tan absoluta libertad, que no es partícipe de la esencia, sino idéntica a ella. A decir verdad, la persona humana es un embrión de persona. Está sometida por realidades distintas de ella, como objetos que especifican su conocer y su querer, y sojuzgada por leyes superiores que regulan su acción. Ese sometimiento es común a toda persona creada; pero la oposición que presenta a las aspiraciones de la persona como tal, es mucho más afligente en el hombre que en el ángel.

Hay una segunda contrariedad, una segunda derrota infligida a las aspiraciones propias de persona; pero ésta no proviene de la transcendencia de Dios; proviene de la naturaleza, y aflige únicamente a la persona humana. Me refiero a la humillación impuesta por todas las miserias y las fatalidades de la naturaleza material, por la servidumbre de las necesidades corporales, la herencia mórbida, la ignorancia, el egoísmo y la salvajez de los instintos. ¡La persona humana! Un ser infeliz, una criatura a quien el universo entero amenaza, y parece dispuesto a

destruir, pretende ser por su parte otro universo, pretende ser una persona. Y lo es. Lo es, en la raíz metafísica de la personalidad. Pero en sujetos tan corporales como espirituales; en individuos que comparten una misma naturaleza específica; que son opacos a la propia mirada, y son sumisos a la condición del movimiento, la raíz metafísica de la personalidad, hundida en el ser, sólo puede manifestarse mediante una conquista progresiva de su propia realidad, conquista de sí misma por sí misma, que ella debe cumplir en el tiempo.

El hombre debe ganar su personalidad como gana su libertad; y le cuesta muy cara. En el orden de la acción, no llega a ser una persona, si no consigue que las energías racionales, las virtudes y el amor determinen su curso a la impetuosa multiplicidad que lo habita; si no consigue que impriman en él, libremente, el sello de su radical unidad ontológica. En ese sentido, unos conocen y otros no la verdadera personalidad y la verdadera libertad.

IV

Habiendo comprendido estas cosas, es fácil inducir la relación de las dos libertades en el crecimiento de la persona en cuanto persona, en esa conquista de vida que puede llamarse dinamismo de la libertad: la primera libertad está hecha para la segunda; el libre albedrío, para la libertad de espontaneidad o independencia, tal como las aspiraciones de la personalidad la reclaman.

El libre albedrío es la raíz misma del mundo de la libertad; es una realidad metafísica que nos es dada con nuestra naturaleza racional; un bien que poseemos sin haberlo conquistado; y que tiene la función de libertad inicial. Pero esta raíz metafísica debe mostrar su vida en frutos de orden psicológico y de orden moral; con nuestro propio esfuerzo, debemos llegar a ser personas dueñas de sí mismas, constitutivas de un todo independiente. Y ésta ya es otra libertad; una libertad no recibida, un bien que debe adquirirse a mucho precio. La hemos denominado libertad de espontaneidad o independencia; y tiene el carácter de libertad terminal. Para señalar mejor la característica de su relación con las aspiraciones de la persona, y tal como aparece a partir del cuarto grado de espontaneidad registrado por nosotros, podríamos también denominada libertad de exultación, y libertad de autonomía; pero en el sentido que la entiende San Pablo, y no según el que Kant le atribuye.

La libertad de elección o libre albedrío no tiene razón de fin con respecto a sí misma. Está ordenada a la conquista de la libertad de exultación o de autonomía; y el dinamismo de la libertad consiste, precisamente, en esa conquista exigida por los postulados esenciales de la personalidad humana.

Dos formas esencialmente distintas comporta ese dinamismo. Digamos en su respecto las pocas palabras que la extensión de una conferencia permite. Sus dos formas son la social y la espiritual. Si tenemos presente lo que hemos dicho hace unos instantes acerca de las dos contrariedades opuestas a la persona humana, y que son como dos derrotas infligidas a las reivindicaciones de la personalidad en su pura aspiración formal, podemos sacar en consecuencia que la forma social del dinamismo de la libertad tiene por objeto remediar la pérdida infligida por la naturaleza a las aspiraciones de la persona; y que la forma espiritual de ese dinamismo tiene por objeto remediar las pérdidas ocasionadas a esa aspiración por la transcendencia divina.

Así, dentro del orden de la vida social, la vida civil tiene como fin un bien común terrestre, una obra común terrestre, cuyos más altos valores consisten en la ayuda prestada a la persona humana para despojarse de las servidumbres de la naturaleza, y conquistar su autonomía respecto de ella. De ese modo, la comunidad política contribuye, como la comunidad familiar, a procurar en la persona los preparativos de una obra que la persona lleva después a su término, incorporada en una comunidad superior, en calidad de miembro.

Una filosofía política así orientada deberá propender ante todo, no a la pura y simple libertad de elección, ni a la realización de una libertad de potencia y de dominación exterior de la naturaleza y de la historia, sino a la realización y progreso de la libertad interior de las personas, haciendo de la justicia y de la amistad los fundamentos propios de la vida social. Para eso, deberá poner en primer término, como objetivo principal de las intercomunicaciones sociales, ese género, de bienes que resulta dé la actividad inmanente propia de los espíritus; y a estos bienes realmente humanos debe ordenar los bienes materiales y todos los progresos técnicos y todos los desarrollos de potencia, que también forman parte necesaria del bien común de un Estado.

En virtud del dinamismo de la libertad, de que estamos hablando, la civilización tiende, a partir de la libertad inicial, o libertad de elección (mediante la

cual la constitución de la comunidad política, comenzada, preparada y dictada por la naturaleza, viene a concluirse en obra humana de razón y de virtud), a una libertad terminal que no es pura y simplemente terminal (puesto que concierne a un fin infravalente o intermediario) y con la cual, en cuanto sea efectivamente alcanzado ese término ideal del dinamismo de la libertad, la persona humana, la persona humana concreta, considerada en cada uno de los que componen la multitud, consigue la medida de independencia que conviene realmente a la vida civil. Así se aseguran a la vez las garantías económicas del trabajo y de la propiedad, los derechos políticos, las virtudes civiles y la cultura del espíritu; y así también se preparan ciertas condiciones y ciertos medios necesarios a los primeros pasos de la libertad espiritual, de la libertad pura y simplemente terminal, cuya conquista y cumplimiento transcienden el orden propio de la cultura y de la ciudad.

En el orden de la vida espiritual, el dinamismo de la libertad se dirige a la conquista de la libertad pura y simplemente terminal, que se refiere a la vida supra-temporal, a la realidad sobrenatural. San Pablo y San Juan de la Cruz nos enseñan en qué consiste la suprema libertad de exultación o de autonomía, cuando nos dicen que "allí donde está el espíritu de Dios, allí está la libertad".

También nos dicen que "el que es conducido por el Espíritu, ya no está bajo la ley", que los que son movidos por el espíritu de Dios, por ser en verdad hijos de Dios, son verdadera y perfectamente libres, y que entran en la vida misma de las personas divinas. He ahí el término del progreso del alma, el fin penúltimo, donde el tiempo viene a unirse a la eternidad, antes de la visión, impedida aún por la unión al cuerpo corruptible.

El perfecto espiritual ha llegado a ser libre con la libertad misma de Dios; ha conseguido la independencia respecto de toda coerción extraña, porque está únicamente sometido a la causalidad divina, la cual en ningún lugar es extraña. Se basta a sí mismo, porque se ha perdido a sí mismo, y porque ya vive sólo del Amor subsistente que habita en él. Muy por encima del sabio pagano, tiene en sí mismo su todo, porque ha llegado a ser un solo espíritu y un solo amor con el Todo: "dos naturalezas, en un solo espíritu y amor".

Más allá de ese estado, cuando el alma separada del cuerpo llega al término último, su libertad de exultación y de autonomía es colmada por la beatitud en acto.

El colmo de esa libertad consiste en la visión beatifica, donde la inteligencia conoce a Dios sin valerse de concepto, donde la misma esencia divina penetra en la inteligencia y ocupa el lugar de las formas inteligibles; el colmo de esa libertad consiste en el amor bienaventurado, que lleva la voluntad hacia Dios con un ímpetu absolutamente espontáneo, más espontáneo que el del amor del alma a sí misma.

Es notable el hecho de que la libertad de elección, con respecto a esos dos actos supremos que constituyen el colmo de la libertad de independencia, esté imposibilitada de obrar. Santo Tomás enseña que los espíritus bienaventurados que contemplan la esencia divina, fijos ante esa visión, también lo están en el amor que los beatifica, pues en ellos la libertad tiende a Dios con todo el peso de su naturaleza, hecha para el bien sin restricción. ¿Cómo ejercer la facultad de elección, cuando al fin poseemos lo que hemos preferido por sobre todas las cosas?

El ejercicio del libre albedrío subsistirá respecto de todo lo demás; pero no respecto del Bien subsistente, contemplado cara a cara. Con todo, la libertad de autonomía llega a una perfección insuperable en el acto de amor bienaventurado; porque entonces es conforme a la ley misma de su ser, que la voluntad no puede no amar. No hay acto más voluntario que ése, aunque ya no comporte la indiferencia dominadora de la libertad de elección.

Así vemos que la libertad de elección no tiene razón de fin para sí misma: elegimos para no tener, al fin, que elegir más. La libertad de elección es más libre que la libertad de exultación o de autonomía, porque no sólo está libre de toda coerción, sino también de toda necesidad; pero es menos perfecta, puesto que está ordenada a esta otra libertad. Sucede así porque, en definitiva, la existencia es lo mejor que hay (lo digo, según toda la amplitud analógica de las perfecciones que contiene); la existencia es mejor que la libertad. Cuando un hombre muere por la libertad, sacrifica a esa libertad su existencia; pero lo hace, en procura de una existencia mejor para sus ‘hermanos; porque esta libertad, la de exultación o de autonomía, es otro de los nombres que tiene la plenitud y sobre abundancia de existencia.

Dios existe necesariamente, Él se conoce a sí mismo y se ama necesariamente; y esta infinita necesidad es una infinita libertad de independencia, de exultación y de autonomía: la libertad que llamamos aseidad.

La criatura proviene necesariamente de dos orígenes: Dios y la nada; y Santo Tomás nos recuerda que "las cosas que han sido hechas de la nada tienen una tendencia hacia la nada". A ese respecto puede decirse que la libertad de elección mira de un modo especial hacia la nada, porque no puede existir en una criatura sin comportar necesariamente la pecabilidad, la posibilidad de hacer la nada, que eso es el mal.

He aquí una correlación de necesidades: la criatura sólo puede entrar en el gozo mismo de Dios, si está capacitada para amar a Dios con amor de amistad; y sólo puede amar a Dios con amor de amistad, si es imagen de Dios, dotada como él de libertad de elección; y sólo puede estar dotada de libertad de elección, si la libertad de que goza es falible, si le permite conversar con Dios, no sólo siguiendo el curso de las acciones y mociones divinas, sino también oponiendo resistencia, diciendo no, impidiendo en ella la acción divina.

Repetiré aquí lo que escribía hace muy poco un autor que no dice profesar filosofía, pero cuya inteligencia es muy penetrante, y cuyo estilo es de mucha exactitud: "Tú eres la perfección; pero yo soy libre. El don que me has hecho de mí mismo, la posibilidad de disponer de mí para toda la eternidad, y de disponer aun contra Ti mismo, hace que me llene de admiración por mí y por Ti. Tal vez mi admiración por Ti, que me has hecho el don de mí mismo, será al fin tan violenta, que me obligará, por sí sola; a renunciar a mí por tu amor".

Pues bien, Dios ha querido sacar provecho, precisamente, de esa condición de la libertad creada. Cuando una criatura, por la virtud de la gracia de Dios, y mediante ese libre albedrío falible y capaz de pecado, ha conseguido llegar al término último y consumar plenamente su libertad de exultación y de autonomía, y es dueña de una libertad de elección sobrenaturalmente impecable, la nada ha sido vencida en el orden mismo de la libertad de elección.